Kazimierz KRAJEWSKI

# U ŹRÓDEŁ DRAMATU CZŁOWIEKA: DOŚWIADCZENIE WINY WOBEC DOŚWIADCZENIA NORMATYWNEJ MOCY PRAWDY

*Wina to sprawstwo bądź współsprawstwo moralnego zła. Dramat winy polega przede wszystkim na tym, że człowiek nie jest w stanie sam się z niego wyzwolić. Nie jest zdolny winy unicestwić. Jest wobec niej bezsilny. W dramacie tym najistotniejszy jest egzystencjalny charakter winy. Czyniąc zło moralne, staję się (jestem) złym człowiekiem, czyli takim, jakim być nie powinienem. Zło moralne dotyka zatem istnienia człowieka.*

## KU DOŚWIADCZENIU ETYCZNEMU

Jakie doświadczenie leży u podstaw etyki? Karol Wojtyła doświadczenie to dostrzega w obszarze współ-doświadczenia siebie i świata, w ich nierozłączalnym iunctim. Człowiek, doświadczając jakiegokolwiek przedmiotu, doświadcza w tym doświadczeniu siebie, uzyskuje informacje o sobie samym[1]. Doświadczenie stanowiące punkt wyjścia etyki ma zatem charakter złożony, jest pewną integralną całością. Momenty, które tworzą „doświadczeniową zbitkę", są zawsze realnie współdane i egzystencjalnie współzależne. Nie wolno ich, w imię wierności temu, co bezpośrednio dane, oddzielać od siebie. Całość tworząca doświadczenie etyczne jest syntezą wielu warstw i aspektów. Doświadczenie to ma charakter rozumiejący, czyli jest rozumieniem tego, co jest jego przedmiotem. Rozumienie jest wewnętrznie związane z doświadczeniem, jest uczestnictwem rozumu w bezpośrednim ujęciu przedmiotu i nie ma charakteru apriorycznego. Doświadczenie etyczne nie ma charakteru zmysłowego, choć naturalnie wywołuje ono rezonans w zmysłach i uczuciach. Ma ono charakter realistyczny, czyli sięga bytowego (transcendentalnego – w sensie klasycznym) wymiaru przedmiotu doświadczenia. W interpretacji doświadczenia etycznego autor *Osoby i czynu* łączy wymiar świadomościowy z wymiarem metafizycznym. Prześledźmy więc z Karolem Wojtyłą momenty (warstwy) doświadczenia etycznego.

Podstawowym momentem, który definiuje dane doświadczenie jako etyczne, jest przeżycie powinności. Przeżycie to jako doświadczalny fakt podmiotowy jest tym, co konstytuuje to doświadczenie. Gdy w *Osobie i czynie* K. Wojtyła

[1] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: tenże: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1994, s. 51.

analizuje fenomen sumienia, to stwierdza, że powinność jest doświadczalną postacią zależności od prawdy, prawdy, której podlega ludzka osoba. Powinność jest fenomenologicznym przejawem normatywnej mocy prawdy, fenomenologiczną manifestacją prawdy[2]. Powinnościowa zależność od prawdy konstytuuje osobę w jej poznawczo-moralnej transcendencji, a właściwie autotranscendencji, którą Karol Wojtyła nazywa „drugim imieniem osoby"[3]. Bezpośrednio z warstwą normatywną (deontologiczną) związana jest warstwa aksjologiczna, czyli rozszczepienie wartości na dobro i zło moralne. Rozszczepienie to jest konsekwencją odniesienia czynu do normy, czyli do prawdy o dobru[4]. Wartość moralna pojawia się jako owoc skierowania człowieka jako podmiotu aktu poznania do siebie jako podmiotu czynu. Wartość ta, zanim pojawi się w czynie, jest już antycypowana w akcie poznania prawdy. Właściwym miejscem urzeczywistnienia się wartości moralnej jest jednak dopiero czyn, a więc praxis. Praktykowanie moralności, sprawianie dobra czy zła moralnego i jego przeżywanie, Wojtyła nazywa doświadczeniem moralnym. Dobro, zło są nie tylko jakościami czynu, ale także właściwościami samego bytu osoby, przez które się ona spełnia bądź nie spełnia na płaszczyźnie ontologicznej. Wartość moralna nie jest tylko i wyłącznie treścią świadomości, jak chcą fenomenologowie, ale jest także rzeczywistością ontologiczną. Poprzez te aksjologiczne jakości człowiek „staje się" i „jest" dobrym lub złym człowiekiem (w warstwie metafizycznej). W tej wielowarstwowej całości podstawową rolę odgrywa – jak już mówiliśmy – doświadczenie powinności. Doświadczenie to Wojtyła nazywa doświadczeniem moralności. Identyfikuje ono doświadczenie etyczne w jego swoistości. Przeprowadzone przez autora *Osoby i czynu* analizy doświadczenia etycznego otwierają drogę do jego całościowej i adekwatnej interpretacji[5].

Doświadczenie etyczne w sposób szczególny wiąże się z doświadczeniem człowieka. Wszak moralność potocznie traktowana jest jako rzeczywistość nieusuwalnie wpisana w ludzkie życie, a związana jakoś z kategoryczną powinnością. Owa kategoryczna powinność spełnienia czynu występuje niezależnie od pragnień podmiotu, gdyż w świadomości istnieje ostra cezura między przeżyciami: chcę a powinienem, a także niezależnie od norm stanowionych przez rozmaitych nakazodawców. Powinność moralna jest niezależna z jednej strony od tego, czy dane postępowanie opłaca się podmiotowi działania z uwagi na jego zamiary czy cele, z drugiej strony zaś od istnienia odnośnych nakazów czy zakazów instancji nakazodawczych.

Powinność moralna jest więc nieodłącznie związana z człowiekiem, a zatem jej doświadczenie jest nieodłącznie związane z poznaniem siebie. Czy człowiek

---

[2] Por. tamże, s. 199-206.

[3] T e n ż e, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: tenże, *Osoba i czyn*, s. 388.

[4] Por. t e n ż e, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Instytut Jana Pawła II KUL, Rzym-Lublin 1991, s. 57-61.

[5] Por. t e n ż e, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne" 17(1969) z. 2, s. 17n.

zatem nie odsłania się sobie samemu wraz z poznaniem świata? Czy nie widzi siebie na tle poznania świata? Wojtyła stwierdza: „Doświadczenie każdej rzeczy, która znajduje się poza człowiekiem, łączy się zawsze z jakimś doświadczeniem samego człowieka. Człowiek nigdy nie doświadcza czegoś poza sobą, nie doświadczając w jakiś sposób siebie w tym doświadczeniu. Kiedy jednak mowa o doświadczeniu człowieka, to chodzi nade wszystko o fakt, że człowiek styka się, to znaczy nawiązuje kontakt poznawczy z sobą samym"[6]. Tym doświadczeniem pierwotnym, w obszarze którego należy zatem poszukiwać doświadczenia etycznego, jest współdoświadczenie siebie i świata, w ich nierozłączalnym iunctim.

Co zatem najbardziej pierwotnie łączy człowieka ze światem? Czyni to niewątpliwie akt poznania świata. Dzięki aktowi poznania człowiek wyosabnia się w świecie, doświadcza swojej – jak powie Jan Paweł II – samotności[7], swego „inaczej" i „wyżej" w stosunku do świata. Aktowi poznania towarzyszy zdumienie światem, który nic o sobie nie wie i który „uświadamia się" w człowieku[8]. Doświadczenie etyczne jest niejako wpisane w akt poznania czy też nabudowane na akcie poznania. Na czym zatem ono polega? Na doświadczeniu normatywnej mocy prawdy, ściślej – na przeżyciu asercji aktu poznania. Dlaczego sądzimy, że doświadczenie etyczne jest wpisane w przeżycie prawdy? Zauważmy, że oto w aktach poznawczych podmiot, stwierdzając to, co stwierdza, zarazem uznaje, że jest tak, jak stwierdza. Ten moment przytaknięcia to właśnie asercja, która należy do istoty aktu poznania sądowego. Istotą aktów charakteryzujących się asercją jest uświadomienie sobie zgodności aktu poznania z przedmiotem, do którego akt ten się odnosi. Owo uświadomienie dokonuje się dzięki refleksji in actu exercito, czyli refleksji towarzyszącej aktowi poznania[9]. Ze względu na moment asercji objawia się nam obecna w sądzie kategoria prawdy (prawdziwości), rozumiana jako jego cecha sine qua non. W akcie poznania sądowego poznany przedmiot zostaje ujęty jako zastany i określony, niezależny w swym istnieniu i własnościach od świadomości ten przedmiot poznającej. Rys ten określamy jako transcendencję przedmiotu aktu w stosunku do tegoż aktu. Prawda jest zatem transcendentna zarówno wobec aktu, jak i w stosunku do podmiotu tegoż aktu. Transcendencja przedmiotu polega na tym, że nie jest on wyłącznie intencjonalnym korelatem aktu, lecz

---

[6] Tenże, *Osoba i czyn*, s. 51.

[7] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1986, cz. 1, rozdz. 1, § 2: „Znaczenie pierwotnej samotności", s. 23-32.

[8] Por. T. Styczeń SDS, *Problem człowieka problemem miłości*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 151-153. Por. też: B. Pascal, *Myśli*, tłum. T. Żeleński-Boy, IW PAX, Warszawa 1968, s. 117n.

[9] K. Wojtyła intencjonalność aktu określi jako transcendencję poziomą, jego przeżycie przez podmiot zaś jako transcendencję pionową. Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 164.

egzystencjalnym transcendensem, napotkanym i odkrytym przez podmiot[10]. Transcendentny charakter aktu poznania umożliwia podmiotowi rozpoznanie błędu. W akcie takim odkrywam, że to, co za prawdę uznałem, prawdą nie jest. Transcendencja prawdy jest podstawą zarówno obiektywizmu, jak i realizmu aktu poznania. Realność stwierdzanego przez podmiot przedmiotu niejako wymusza na podmiocie stwierdzenie tego podmiotu.

Asercja nie jest tylko wyrazem zgodności aktu poznania z odpowiadającym mu przedmiotem. Podmiot bowiem - jak już mówilismy - stwierdzając coś w sądzie, uznaje zarazem to, co stwierdza. Sądowe poznanie przedmiotu jest zarazem jego uznaniem. Podmiot w akcie poznania angażuje się, niejako się opowiada po stronie poznawanej rzeczywistości jako jej świadek. Asercja, czyli przekonanie, że jest tak, jak informuje akt poznania, jest wyrazem elementarnej a p r o b a t y podmiotu dla przedmiotu[11]. Synonimem „przekonania" jest „przeświadczenie". W prze-świadczeniu zawiera się moment świadectwa podmiotu o tym, o czym jest on przekonany. Dlatego przeświadczenie wzywa podmiot do świadectwa. Doświadczamy czegoś, aby o tym czymś świadczyć, dlatego też „doświadczenie" w języku potocznym znaczy także „próba". Poprzez asercję, czyli „tak" dla tego, co stwierdzam swym aktem poznania, staję niejako po stronie tego, co stwierdzam, utożsamiam się poznawczo z prawdą. Człowiek, poznając i uznając prawdę, angażuje się w taki sposób, że nie może nie uznać tego, co własnym aktem poznał jako rzeczywiście zachodzące. Sam, jako podmiot poznania, uzależnia siebie od afirmowanej przez siebie prawdy.

Przeżycie spontanicznej aprobaty dla poznanego przez podmiot obiektywnego stanu rzeczy odsłania się z oczywistością dopiero przy próbie zaprzeczenia prawdzie. W próbie tej odkrywamy, że dysponujemy mocą zaprzeczenia temu, co stwierdziliśmy, poprzez wybór skierowany przeciwko sobie jako podmiotowi poznania. Odkrywamy więc swoją wolność jako wewnętrznie związaną z aktem poznania. Próba zaprzeczenia prawdzie z powodu obietnicy uzyskania pewnych cenionych przez człowieka dóbr lub groźby ich utraty odsłania przed podmiotem normatywną moc prawdy wraz z prawdą o sobie jako o kimś, kto jest zdolny do jej zaprzeczenia bądź potwierdzenia aktem własnego wyboru. Próba zaprzeczenia prawdzie heurystycznie ujawnia, że prawda ma moc normowania podmiotu już na etapie poznania. Osacza ona niejako poznającego człowieka. Podmiot widzi, że zaprzeczając prawdzie, zaprzeczyłby samemu sobie. Prawda odsłania się nam w tym momencie jako wartość samoistna (autoteliczna), przyległa do tego oto konkretnego „ja", jako podmiotu poznania

[10] R. Ingarden określa taką transcendencję jako transcendencję radykalną. Por. R. I n g a r d e n, *Spór o istnienie świata*, t. 2, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1961, s. 60.

[11] „Asercja tedy - to nie tylko bierne stwierdzenie przez podmiot prawdy o stwierdzonym przedmiocie, lecz zarazem wyrażenie zaangażowania się poznającego podmiotu po stronie prawdy o poznanym przedmiocie". T. S t y c z e ń, *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne" 45-46(1997-1998) z. 2, s. 19.

i wyboru. Jest ona pierwszym dobrem człowieka, pierwszym jego affirmabile, tak jak pierwszym jego aktem jest akt jej poznania. Prawda jako wartość wsobna rodzi kategoryczną powinność jej afirmacji, czyli jawi się podmiotowi jako jego pierwsza norma.

Zaangażowanie człowieka podczas poznania w to, co jest przedmiotem tego aktu, oznacza wciągnięcie w proces poznawania ludzkiej wolności. Chodzi tu, rzecz jasna, o wolność prerefleksyjną, którą można by określić – analogicznie do świadomości in actu exercito – jako „wolność exercytywną", spełnianą wraz ze spełnianiem asercji. Człowiek, poznając jakąkolwiek prawdę, egzystencjalną czy esencjalną, wiąże się nią – przez moment prerefleksyjnej wolności zostaje spontanicznie zobligowany do jej respektowania. Owo uznanie prawdy oznacza ukonstytuowanie nowego, w stosunku do wymiaru informatywnego sądu, jego wymiaru normatywnego, czyli sui generis m o r a l n e g o. „Moralny" znaczy zatem źródłowo tyle co „normatywny". Oczywiście chodzi tu o normatywność kategoryczną. Tak oto konstytuuje się płaszczyzna moralna, najściślej związana z płaszczyzną poznania. Uznanie prawdy przez podmiot w asercji sądowej jest normotwórcze, jest pierwszym acto personae. Jest to działanie świadome i wolne, ale na poziomie prerefleksyjnym (przeżywaniowym). Powinność afirmacji prawdy jawi się więc jako powinność kategoryczna (nie jest przedmiotem fakultatywnego uznania) i bezinteresowna (ponad wszelkimi interesami, czyli pragnieniami podmiotu). To właśnie znaczy, że prawda jest affirmabile, czyli że jawi się jako normatywna moc dla podmiotu.

Doświadczenie prawdy ma podstawowe znaczenie dla konstytucji osoby. Informacja o przedmiocie staje się, dzięki świadomości prerefleksyjnej, autoinformacją o podmiocie stwierdzającym dany stan rzeczy. Dostrzegamy z oczywistością związek między przeżyciem prawdy przez nas poznanej a powinnością jej uznania. Nie wolno mi nie respektować prawdy przeze mnie poznanej! Właśnie poprzez asercję podmiot odkrywa nierozerwalne iunctim między respektem dla prawdy a autoinformacją. Normatywna moc prawdy przekłada się w podmiocie, mocą jego własnego aktu poznania, na autoimperatyw. Przekład ten nie ma charakteru psychologicznego (życzeniowego) ani formalnego, ale intuitywno-informatywny (poznawczo-prerefleksyjny). Doświadczenie asercji staje się wglądem w siebie: podmiot i przedmiot poznania są zarazem podmiotem i przedmiotem moralnego zobowiązania. Przeżycie prawdy staje u źródeł autokonstytucji osoby. Autokonstytucja ta polega na odkrywaniu siebie jako podmiotu w stosunku do przedmiotu. Osoba-podmiot odkrywa siebie jako osobę-przedmiot. Uprzedmiotowienie siebie jest możliwe dzięki świadomości refleksyjnej, natomiast konstytucja osoby dokonuje się przez przeżywające samoodsłanianie. Przez owo samoodsłanianie osoba przechodzi od stanu przedrefleksyjnego istnienia jako osobowego bytu (łac. suppositum personale) do statusu osobowej podmiotowości (łac. ego personale). Człowiek rodzi się

zatem jako osoba przez poznanie prawdy[12]. Wraz z konstytucją swej osobowej podmiotowości, odkrywa swą osobową godność. Jej doświadczenie jest treścią doświadczenia moralności. Jak widać, odkrycie godności jest ściśle związane z doświadczeniem normatywnej mocy prawdy[13]. Doświadczenie etyczne jest zatem dwufazowe: od poznania prawdy i przeżycia jej normatywnej mocy (jest to doświadczenie moralne) do doświadczenia swojej godności (czyli doświadczenia moralności)[14]. Doświadczenie moralne ma charakter metaprzedmiotowy, doświadczenie moralności zaś – przedmiotowy. Doświadczenie jakiejkolwiek wartości przedmiotowej jest zawsze „zapośredniczone" aktem poznania podmiotu, dokonuje się zatem nieuchronnie w świetle normatywnej mocy prawdy. W akcie poznania prawdy jest nam zawsze współdany podmiot. Akt poznania jakiejkolwiek prawdy zewnętrznej jest zarazem – jak widzimy – aktem samopoznania. Człowiek odkrywa siebie jako świadka prawdy, czyli wezwanego przez prawdę do autotranscendencji w prawdzie. Podmiot zatem to ktoś odpowiedzialny za prawdę. Ale też jesteśmy odpowiedzialni nie tylko za prawdę, również za samych siebie jako za świadków prawdy[15]. W akcie samopoznania podmiot identyfikuje zatem swoją autotranscendencję z kategorycznym wezwaniem do odpowiedzialności za siebie. Podmiot moralny to ktoś odpowiedzialny za świadka prawdy, którym jest on sam. W sprzęgnięciu transcendencji poziomej (czyli aktu poznania przedmiotu) i transcendencji pionowej (czyli podmiotowej świadomości aktu poznania) podmiot staje się, uno actu, nie tylko i nie tyle odpowiedzialny za prawdę, co przede wszystkim za siebie jako powiernika tejże prawdy. Człowiek zostaje wezwany do dania świadectwa prawdzie, do czynienia prawdy w miłości, do prawdoczynności. W doświadczeniu asercji podmiot poznania staje wobec podmiotu wolności jako wezwany normatywną mocą poznanej przez siebie prawdy, jako świadek i jej powiernik, wezwany do jej wyboru i tym samym do potwierdzenia siebie. Au-

[12] „Tak więc człowiek jest sobą poprzez prawdę. Stosunek do prawdy stanowi o człowieczeństwie, konstytuuje godność osoby". Kard. K. Wojtyła, *Znak sprzeciwu*, Éditions du Dialogue, Paris 1980, s. 115.

[13] „W prawdzie zawiera się źródło transcendencji człowieka wobec wszechświata, w którym żyje. Właśnie poprzez refleksję nad własnym poznaniem człowiek objawia się samemu sobie jako jedyne jestestwo pośród świata, które widzi się «od wewnątrz», związane poznaną prawdą – związane, a więc także «zobowiązane» do jej uznania, w razie potrzeby także aktami wolnego wyboru, aktami świadectwa na rzecz prawdy. Jest to uzdolnienie do przekraczania siebie w prawdzie. [...] Człowiek zauważa po prostu, że jest osobowym podmiotem, osobą. Staje oko w oko wobec swej godności!". Jan Paweł II, *Odpowiedzialność za prawdę poznawaną i przekazywaną*, (Przemówienie do świata nauki polskiej, aula KUL, 9 VI 1987), w: tenże, *„Do końca ich umiłował", Trzecia wizyta duszpasterska w Polsce, 8-14 czerwca 1987 roku*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, s. 45.

[14] Potrzebę odróżnienia dwóch rodzajów doświadczeń etycznych widzą zarówno K. Wojtyła (por. *Problem doświadczenia w etyce*, s. 16-19), jak i T. Styczeń (por. *Problem możliwości etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1972, s. 132).

[15] Por. T. Styczeń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, „Ethos" 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 35n.

totranscendencja podmiotu polega na powinności respektowania prawdy swą wolnością w akcie samowyboru. Samowybór ten jest równoznaczny z osobowym tworzeniem siebie, czyli z antropo-praksją. Samopoznanie, czyli antropologia spełnia się w samowyborze, czyli antropo-praksji. Zauważmy, iż normatywna prawda o człowieku, gdy się odsłania, jest w nierozłącznym związku z poznaniem świata. Ujawnia się wówczas cała podmiotowo-transcendentno-osobowa struktura człowieka, stanowiąca tytuł jego szczególnej cenności, czyli godności.

Doświadczenie asercji, czyli normatywnej mocy prawdziwości aktu poznania, to – jak mówiliśmy – doświadczenie moralne. Prowadzi ono do odkrycia, z jednej strony, godności podmiotu aktu poznania, z drugiej zaś, poprzez affirmabile-prawdę (prawdę jako dobro – medium quo) do odkrycia affirmabile-bytu (bytu jako dobra). Byt jest nam dany w swej „dobroci" jako przedmiot sądu podmiotu poprzez dobro-prawdę. Poznana (stwierdzona) w sądzie rzeczywistość jawi się jako dobro. Dobro pierwotnie jest pochodną prawdy. Nie byłoby dobra, gdyby nie było prawdy. Właśnie w asercji sprzęga się prawda rzeczy (łac. veritas ut manifestatio) z prawdą sądu (łac. veritas ut adaequatio)[16]. Prawda jako manifestacja rzeczy jest ontologicznym, transcendentalnym, odpowiednikiem prawdy epistemologicznej. I prawda jako stwierdzona to jest właśnie dobro. Można by powiedzieć, że dobro to veritas in assertione. Doświadczenie godności podmiotu i doświadczenie bytu-dobra to dwie postacie doświadczenia moralności, czyli przedmiotowego związywania podmiotu. Do doświadczenia przedmiotowego docieramy poprzez normatywną moc prawdy, czyli przez doświadczenie moralne. Odróżnienie tych dwóch rodzajów doświadczeń nie jest równoznaczne z ich oddzieleniem. To właśnie przedmiot jako poznany rodzi powinność jego zaafirmowania. Stąd verum jawi się jako pierwsze transcendentale. W stwierdzeniu istnienia podmiotu byt odsłania się jako prawda – ens et verum convertuntur. Normatywność prawdy stanowi precognitum dla woli jako władzy wyboru. Osoba jako osoba spełni się tylko w respekcie dla prawdy, to znaczy spełni się w doświadczeniu moralności rozumianym jako doświadczenie wartości moralnej czynu i jego sprawcy jako kogoś, kto spełni się w akcie czyniącym zadość poznanej prawdzie. Zauważmy, że prawda – affirmabile – przez „wyzwolenie" czy „obudzenie" osoby, staje się zarazem appetibile. Prawda dlatego staje się celem dążenia, że „wyzwala" osobę z prerefleksyjnego bytowania. Podkreślmy, człowiek tylko poprzez poznanie prawdy konstytuuje swoją osobową podmiotowość, konstytuuje ją wraz z jej odkryciem, co więcej, konstytuuje ją mocą jej odkrycia. Jego suppositum humanum, czyli bycie osobą w znaczeniu metafizycznym, jest „nakierowane"

[16] Por. tenże, *Wolność w horyzoncie prawdy*, „Roczniki Filozoficzne KUL" 47(1999) z. 2, s. 271. Por. też: W. Stróżewski, *„Tak-tak, nie-nie". Kilka uwag o prawdzie*, „Ethos" 1(1988) nr 2-3, s. 29-36.

na odsłonięcie się osoby jako ego personale. Człowiek nie może więc nie chcieć poznawać prawdy, co więcej – nie wolno mu nie chcieć poznawać prawdy, ponieważ tylko przez nią się spełnia jako osoba, a jest osobą i nie wolno mu nią nie być.

Doświadczenie normatywnej mocy prawdy pozwala na sformułowanie normy: „Należy kategorycznie i bezinteresownie afirmować prawdę dla niej samej", czyli „Prawdzie jako prawdzie należna jest miłość". Wszakże norma ta służy odkryciu podstawowej normy etycznej, jaką jest norma: „Persona est affirmanda propter seipsam". Prawda jest tylko warunkiem, ale warunkiem koniecznym odkrycia godności osoby i kategorycznej powinności jej respektowania.

## PODMIOT MORALNY

W doświadczeniu konstytuuje się podmiot moralny. Przez akt poznania prawdy suppositum humanum staje się podmiotem epistemologicznym. Dla jego konstytucji kluczowa jest transcendencja prawdy. Transcendencji tej nie przekreśla błąd. Prawda „ima" się bowiem podmiotu wyłącznie poprzez jego własny akt poznania. Obowiązuje ona jednak człowieka nie na mocy faktu żywienia określonego przekonania, lecz na mocy tego, że dany sąd jest sądem prawdziwym, co najmniej w sposób domniemany. Sąd ma normatywną moc nie dlatego, że jest mój, ale dlatego, że jest sądem, a jako taki wnosi roszczenie do prawdy. W przypadku błędu nie jesteśmy świadomi, że sąd jest fałszywy. W momencie uświadomienia sobie tego, od razu zauważamy, że nasz sąd przestaje nas obowiązywać. Gdybym nadal dany sąd podtrzymywał, sprzeniewierzyłbym się nie tylko prawdzie, lecz nadto sobie samemu. Prawda przekracza podmiot i to przekraczanie (transcendencja) decyduje o jego statusie ontologicznym. Ten, kto poznaje, jawi się sobie jako podmiot w stosunku do poznawanego przedmiotu. Dzięki poznaniu prawdy możliwa jest konstytucja podmiotu. Człowiek poznający jednak nie tylko jest podmiotem poznania, ale ponadto wie, że nim jest. Wiedzę tę uzyskuje dzięki refleksji in actu exercito, czyli dzięki przeżyciu aktu poznania. Przeżycie informuje o aktualnie zachodzącym akcie. Funkcja przeżycia nie jest jednak tylko czysto informacyjna. Przeżycie konstytuuje nową – w stosunku do poznawczej relacji podmiot-przedmiot – płaszczyznę: osobową podmiotowość. Przeżycie, obok funkcji informacyjnej, pełni także funkcję ontologiczną, konstytuuje (nie wytwarza!) subiektywność człowieka. Jest to, sit venia verbo, obiektywna subiektywność. Podstawowym wyrazem owej subiektywności jest właśnie osobowa podmiotowość, wyłaniająca się z suppositum humanum, czyli z ludzkiej bytowości[17]. W prze-

[17] „Suppositum humanum i ludzkie «ja» są to dwa bieguny jednego i tego samego doświadczenia człowieka". Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 387.

żywaniu osoba jest sama sobie dana, sama się sobie odsłania. Podkreślmy, że owo odsłanianie dokonuje się w związku z poznaniem świata, w stosunku do którego osoba się wy-osabnia[18]. Osoba jest pewną postacią bytu, posiada określoną istotę kategorialną. Antropologia klasyczna mówi o człowieku złożonym z duszy i ciała. Niepodobna temu zaprzeczyć. Ale to nie owo złożenie zdaje się stanowić o osobie. Stanowi ją raczej samodanie, samopoznanie, samoujawnienie się wyzwalane w akcie poznania świata. Wtedy odkrywamy siebie jako osobę. W osobie spotykamy się z prymatem sposobu dania siebie sobie nad swoją istotą, która określa naszą gatunkową przynależność. Wydaje się, że średniowieczne adagium: „Intellectus est quadammodo omnia", wyrażało tę właśnie prawdę. Przez akt poznania podmiot zdobywa nowy wymiar swego bytowania. Dlatego akt poznania nie jest po prostu jedną z form aktywności ludzkiej, ale jest podstawowym sposobem bycia osoby. Tym niemniej osobowej podmiotowości, która spełnia się w przeżyciu, nie wolno odrywać od podmiotowości metafizycznej[19]. Doświadczenie człowieka potwierdza nierozłączalną więź między nimi. Przeżycia wszak wchodzą w strukturę ontyczną człowieka. Człowiek jest zarazem podmiotem metafizycznym (suppositum humanum) i fenomenologicznym (przeżywającym siebie jako podmiot). Nie można przeprowadzić w człowieku cezury między jego bytowością a świadomością. Człowiek to byt świadomy.

Podmiot w akcie poznawczym nie tylko poznaje, ale i uznaje pewien stan rzeczy jako właśnie zachodzący. Aprobata dla przedmiotu poznania oznacza zaangażowanie się podmiotu po stronie poznawanej prawdy. Owo zaangażowanie to wciągnięcie wolności w proces poznania. Uznanie prawdy ma charakter samorzutny i spontaniczny. Można rzec, że aprobata prawdy budzi wolność podmiotu. Struktura ta odsłania się wszakże w pełni dopiero w momencie konfliktu między potwierdzeniem prawdy a możliwością osiągnięcia albo utracenia w ten sposób jakiegoś cennego dla podmiotu dobra. Podmiot odkrywa w sobie moc potwierdzenia bądź zaprzeczenia prawdzie. Owa moc to właśnie wolność. Źródłowe odkrycie wolności dokonuje się w horyzoncie poznanej i przeżytej przez podmiot prawdy. Zanim człowiek użyje swej wolności, już dana mu jest kategoryczna powinność jej respektowania. Zdaje się, że to ma na myśli Jan Paweł II, kiedy mówi o „moralnej strukturze wolności"[20]. Wolność, odsłaniająca swoją strukturę jako „mogę-nie muszę", zostaje koniecznie odesłana do „powinienem". Owo „powinienem" jest przekładem normatywnej mocy prawdy na samozobowiązanie. Osoba przekłada autoinformację na autoimperatyw, czyli przeżycie prawdy na powinność jej wyboru. Czyni explicite to,

[18] Por. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 23-32.

[19] Por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne" w człowieku*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 435-443.

[20] Jan Paweł II, *Od praw człowieka do praw narodów* (Przemówienie do Zgromadzenia Ogólnego ONZ, Nowy Jork, 5 X 1995), „L'Osservatore Romano" wyd. pol. 16(1995) nr 11-12, s. 8.

co implicite tkwiło w asercji sądowej. Sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością stanowi istotę sumienia[21]. To właśnie sumienie jest świadkiem owego sui generis przejścia od „jest" do „powinienem", a przejście to właściwie stanowi o osobie ludzkiej. Tylko byt o strukturze osobowej jest zdolny do dostrzeżenia powinności wyboru prawdy, a powinność ta jest wyzwaniem dla wolności osoby. W sumieniu człowiek odkrywa nie tylko więź między prawdą a powinnością, ale także między prawdą a wolnością. Podmiot wolności staje tu w obliczu podmiotu poznania, w obliczu prawdy stwierdzonej aktem poznania, staje wobec mocy jej potwierdzenia jako warunku sine qua non spełnienia siebie poprzez jej wybór jako sobie zadanej[22].

W akcie poznania spełnia się intencjonalna tożsamość przedmiotu i podmiotu poznania, co wyrażało adagium: „Intellectus fit quodammodo omnia". W akcie wyboru prawdy osoba spełnia się zaś realnie przez zachowanie swojej tożsamości, polegającej na jedności podmiotu poznania i podmiotu wyboru. Dlatego respekt dla prawdy jest respektem podmiotu dla niego samego, dla jego podmiotowej struktury, innymi słowy, dla jego osobowej godności. Wolność jako samozależność (wolność od) spełnia się w samouzależnianiu się od prawdy (wolność do). Warunkiem tego jest p o z n a n i e normatywnej mocy prawdy i s a m o p o z n a n i e prawdy o sobie jako kimś wezwanym do jej wyboru. Osobowa wolność polega na poddaniu swego „mogę-nie muszę" swemu „powinienem". Tak oto osobowa podmiotowość, wolność i poznana prawda sprzęgają się w jedno: „Ocalić swą wolność, ocalić wierność wobec poznanej prawdy, ocalić samego siebie – to jedno i to samo"[23]. Człowiek odkrywa, przez asercję aktu poznania, istotę swej osobowej podmiotowości. Polega ona na „wolności w prawdzie" lub raczej na autotranscendencji w prawdzie, czyli na przekraczaniu siebie w stronę prawdy. Dzięki tworzącemu się w ten sposób poprzez prawdę dystansowi, podmiot zdobywa panowanie nad determinacjami płynącymi ze świata rzeczy, a także nad własną samowolą. Prawda jest gwarancją transcendencji osoby, a transcendencja ta jest „drugim imieniem" osoby. Pojęcie transcendencji nie tylko opisuje, ale i tłumaczy to, co dane bezpośrednio naszej świadomości w związku z aktem poznania. Przekraczanie podmiotowości przez intencjonalność aktu poznania można, jak już o tym mówiliśmy, określić za Wojtyłą jako transcendencję poziomą. Transcendencji tej odpowiada transcendencja pionowa, czyli transcendentna obecność podmiotu w tymże akcie[24]. Doświadczenie normatywnej mocy prawdy przesądza o ukonstytuowaniu podmiotu jako świadka prawdy i odpowiedzialnego za prawdę – jej powier-

[21] „W sumieniu zaś dokonuje się owo szczególne sprzęgnięcie prawdziwości z powinnością, które przejawia się jako moc normatywna prawdy". W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 205.

[22] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Na początku była prawda*, „Ethos" 9(1996) nr 1-2(33-34), s. 18.

[23] T e n ż e, *Wolność w prawdzie*, w: tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 87.

[24] Por. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, s. 164.

nika. Z kolei doświadczenie siebie jako wezwanego (czy wyzwanego) do wyboru prawdy określa podmiot jako kogoś, kto jest odpowiedzialny za samego siebie, czyli jako powiernika powiernika prawdy. W doświadczeniu asercji, jej wymiaru poziomego i pionowego, konstytuuje się podmiot m o r a l n y, czyli ktoś odpowiedzialny za siebie w świetle poznanej prawdy. Odkrycie tej dynamicznej struktury jest odkryciem osobowej struktury człowieka, wyznaczającej jego szczególną pozycję w świecie bytów, zwaną właśnie godnością. Polega ona na wspomnianej wyżej autotranscendencji w prawdzie. Tak wygląda struktura „ja", struktura radykalnie różna od struktury rzeczy. Respekt człowieka dla jego osobowej struktury jest jego respektem dla własnej godności. Człowiek wtedy zachowuje swoją godność, gdy jest z-godny ze sobą, czyli gdy podmiot wolności „zgadza się" z podmiotem poznania, gdy wybór spełnia wyzwanie płynące z rozpoznania normatywnej mocy prawdy. Zostaje wtedy zachowana - wyzwana na próbę - tożsamość człowieka. Konieczne jest w tym miejscu odróżnienie godności osobowej jako pewnej, niezależnej od podmiotu struktury ontologicznej od godności osobowościowej, która ma charakter moralno-psychologiczny[25]. Ta pierwsza jest zastana i nieutracalna, ta druga - nabywalna i utracalna. Godność osobowościową człowiek zyskuje aktami moralnie dobrymi, czyli zgodnymi z godnością osobową, traci zaś aktami tę godność naruszającymi. Godność osobowa jest zatem ontologicznie i aksjologicznie uprzednia w stosunku do godności osobowościowej. Na straży godności osobowej stoi wartość moralna, antycypowana przeżyciem normatywności prawdy, poprzez którą powinien dokonać się wybór człowieka. Przeżycie normatywnej mocy prawdy, czyli przekonanie o prawdzie, to moment definiujący sumienie. Stąd sumienie jawi się nie tylko jako świadek, ale i strażnik godności człowieka[26]. Związanie prawdziwości z powinnością w sumieniu stoi u źródła wezwania skierowanego przez „ja" (czyli podmiot poznania) do „ja" (czyli podmiotu wolności), aby wywiązać się z powiernictwa przed samym sobą. Tak postępując, zachowam swoją osobową strukturę i nie wyłączę się s a m z klasy podmiotów. Człowiek rządzi sobą tylko wtedy, gdy poddaje się (oddaje się) poznanej prawdzie. Jego autonomia to autotranscendencja w prawdzie. Spełnia się ona poprzez sumienie, gdzie sprzęga się prawdziwość z powinnością. W tej autotranscendencji osoba jest samorządzącym się podmiotem, jak mówiono w tradycji filozofii klasycznej: „sui iuris et ipse sibi providens".

---

[25] Por. A. R o d z i ń s k i, *U podstaw kultury moralnej*, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych ODiSS, Warszawa 1980, s. 86n. Por. też: T. S t y c z e ń SDS, *Prawda o osobie: godność osobista wobec godności osobowej. Odpowiedź Tadeuszowi Szkołutowi*, „Ethos" 10(1997) nr 2-3(38-39), s. 243-253.

[26] Por. A. S z o s t e k MIC, *Sumienie: świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II „teologii ciała" Jana Pawła II*, zwł. § 3, w: Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca". O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń SDS, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1998, s. 179-182.

Osoba-podmiot staje się przedmiotem dla samej siebie. Zróżnicowanie na podmiot i przedmiot jest fundamentalną strukturą osobowej podmiotowości. Jest ono możliwe dzięki funkcjom świadomości: refleksywnej (nieuprzedmiatawiającej) i refleksyjnej (uprzedmiatawiającej). Podmiot zostaje wezwany do wyboru prawdy, do prawdo-czynności, poprzez którą dokona się samowybór, czyli moralne tworzenie siebie. Tak więc antropo-logia (samopoznanie) – powtórzmy – prowadzi do antropo-praksji (samowyboru). Człowiek zostaje wezwany do samostanowienia o sobie przez wybór prawdy o sobie. Właśnie w samostanowieniu podmiot staje się przedmiotem zadanym sobie po to, aby spełnić samego siebie. Dynamizm samostanowienia jest w samospełnieniu kresem konstytucji wolności, która ma swój początek w uznaniu prawdy sądowej. Mamy wówczas do czynienia z dojrzałą postacią wolności, ostatecznym wyrazem transcendencji człowieka.

W samostanowieniu ludzka wolność okazuje się władzą decydowania o sobie. Akt woli jako odpowiedź osoby na wartość (prawdę o dobru) jest właśnie aktem samostanowienia. Jest ono wyborem siebie jako kogoś odpowiedzialnego za prawdę o sobie jako osobie. Godny podkreślenia jest fakt, że wola pierwotnie jest właściwością osoby, a wtórnie władzą[27]. Wolność okazuje się sposobem, w jaki osoba decyduje o sobie. Samostanowienie jest tym dla osoby, czym substancja dla bytu. Osoba sama, przez samostanowienie, dokonuje swego uprzedmiotowienia, niejako swojej „substancjalizacji" poprzez samo-uwsobnienie. Osobowa moc człowieka płynie z jego samostanowienia w świetle prawdy.

Samorządzenie, które osiąga swój kres w samostanowieniu, implikuje określone struktury osoby. Są to struktury: samopanowania i samoposiadania[28]. Aby człowiek mógł o sobie stanowić, musi siebie samego posiadać i nad sobą samym panować. Samopanowanie oznacza właściwość osoby, dzięki której panuje ona nad własnymi dynamizmami. Samoposiadanie zaś to własność, mocą której osoba jest swoją własnością, sama siebie posiada. Właściwość ta jest bardziej pierwotna niż samopanowanie. „Ono więc – samoposiadanie – pisze K. Wojtyła – świadczy o moim własnym «ja» jako o osobie"[29]. Człowiek posiada siebie przez prawdę, w innym przypadku jest posiadany przez rzeczy bądź przez swoje pożądania. Dodajmy, że człowiek posiada siebie także przez posiadanie swego ciała (samo-opanowanie). Struktury samopanowania i samoposiadania stanowią o człowieku jako o osobie. Decydują one o jego ontologicznej oryginalności, która polega na strukturalnej transcendencji. Samopanowanie i samoposiadanie stanowią o tym, że transcendencja właściwa człowiekowi jest autotranscendencją, czyli transcendencją „do wewnątrz". Jest ona możliwa dzięki wewnątrzosobowemu zróżnicowaniu na podmiot i przedmiot.

---

[27] Por. Wojtyła, *Osoba i czyn*, s. 166n.

[28] Por. tamże, s. 152n.

[29] Tenże, *Uczestnictwo czy alienacja?*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 457.

Osoba jako podmiot moralny wezwana jest do wyboru prawdy o sobie. Wybór ten jest równoznaczny ze spełnieniem siebie, gdyż człowiek spełnia się przez miłość do prawdy. Miłość do prawdy natomiast implikuje powinność miłowania siebie jako jej powiernika. Troska o swoje spełnienie to troska o powiernika powiernika prawdy. Od strony strukturalnej więzi, odsłaniającej się w akcie poznania, spełnienie się osoby to zachowanie dynamicznej tożsamości podmiotu, czyli zgodności prawdy i wolności (autotranscendencja w prawdzie). Osoba zachowuje swoją tożsamość przez respekt dla prawdy o dobru, szczególnie prawdy o dobru, jakim jest drugi człowiek. Dlatego też samospełnienie nie jest możliwe bez miłości drugiego człowieka jako drugiego „ja", czyli drugiego powiernika powiernika prawdy. Spełnienie siebie dokonuje się przez wyjście z siebie ku drugiemu, przez zapomnienie o sobie[30]. Człowiek powinien zabiegać o swoje spełnienie, gdyż ono jest jego szczęściem. Nie polega ono na naturalnym pragnieniu wpisanym w jego naturę, lecz na kategorycznej powinności respektowania swej godności. Troska o swoją godność to personalistyczny synonim szczęścia. Literackim przykładem dramatu wyboru między personalistycznym rozumieniem szczęścia a rozumieniem naturalistycznym jest postać Antygony[31]. Sofokles potrafił dostrzec podstawowy problem człowieka – dramat samospełnienia. Pełnię swego spełnienia człowiek osiąga poprzez dar z siebie dla drugiej osoby. Już respekt dla prawdy jest swoistym oddaniem się prawdzie. Prawo daru wpisane w osobową podmiotowość to nic innego, jak autotranscendencja w prawdzie. Autoteleologia człowieka spełnia się w przekraczaniu i przerastaniu siebie, aby skierować się ku innym, aż do samooddania się im. Bycie darem dla innych zakłada dwie wspomniane wcześniej struktury osobowe: samopanowanie i samoposiadanie. Tylko ten, kto siebie posiada i sobie panuje, może naprawdę uczynić z siebie dar, dać siebie w darze[32].

W doświadczeniu i przeżyciu prawdy oraz jej normatywnej mocy odsłania się „ja" jako podmiot i spełniacz aktów. „Ja" jest czymś jednostkowym, niezłożonym, niepodzielnym. W doświadczeniu wewnętrznym „ja" dane jest przede wszystkim jako podmiot przeżyć, jako ktoś, kto sam uświadamia sobie siebie w swym świadomym przeżywaniu. W akcie poznania człowiek uświadamia się sobie jako podmiot, czyli jako „ktoś", w przeciwieństwie do poznawanej rzeczy, czyli „czegoś". Tym „kimś", kto się przed nami odsłania, jest człowiek jako osoba. Osoba więc to „ja" odsłaniające się w przeżyciach. Podmiot epistemologiczny to „pierwsza odsłona" człowieka jako osoby. Fenomenologiczna analiza poznania prawdy i jej normatywnej mocy pozwala na odsłonięcie osobowych struktur, które to struktury są strukturami autotranscendencji

---

30 Por. Styczeń SDS, *Problem człowieka problemem miłości*, s. 145-162.

31 Por. analizy T. Stycznia w artykule *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 42n.

32 Por. K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn...*, s. 431.

w prawdzie. Jeśli przez naturę będziemy rozumieć istotę danego bytu odniesioną do jego dynamizmu, to naturą osoby jest autotranscendencja wolności w prawdzie, czyli normatywne związanie podmiotu poznania i podmiotu wolności. Przypomnijmy, podmiot poznania i podmiot wolności to podstawowe struktury, które decydują o osobowym dynamizmie człowieka. Akt poznania i akt samostanowienia bowiem to strukturalne, czyli „naturalne" przejawy natury osoby ludzkiej, którą stanowi rozumna wolność. Pojęcie natury, jakim się tutaj posługujemy, ma charakter strukturalno-funkcjonalny. Ujmuje ono strukturę osoby w funkcji określania jej osobowego dynamizmu. Tak rozumiana osobowa natura jest człowiekowi „z góry" dana, a raczej zadana. Mówimy, że człowiek z natury jest osobą, ale strukturalno-funkcjonalne pojęcie natury trzeba dopełnić przez pojęcie esencjalno-kwalitatywne. Obejmuje ono ludzkie ciało, związaną z nim psychikę oraz duchowość. Do natury ludzkiej przynależy ciało (somatyka) i funkcjonalnie z nim związana emotywność (psychika) oraz duchowość (rozum i wola). Struktury te są zintegrowane w ludzkiej osobie[33]. Obok tych empirycznych pojęć natury występują ujęcia teoretyczne. Jednym z takich ujęć teoretycznych jest definicja człowieka jako istoty składającej się z duszy i ciała.

Dla uchwycenia prawdy o osobie ludzkiej niezwykle ważna jest, doświadczalnie dana, relacja między „ja" a moim ciałem. W akcie doświadczenia „ja" nie jest identyczne z moim ciałem, jest wobec niego transcendentne. Pierwotnie jest mi dana radykalna odmienność jakościowa „ja" oraz mojego ciała. „Ja" posiada ciało, ale zarazem, w oparciu o bezpośrednie dane, „ja" jest w ciele i wnika w to ciało do tego stopnia, że zasięg naszego ciała jest zasięgiem naszego „ja". Można powiedzieć, że człowiek jest rozumnie wolnym i ucieleśnionym „ja"[34]. Wszystkim naszym przeżyciom towarzyszy peryferyjna świadomość posiadania ciała. „Ja" jest zatem transcendentne, ale i immanentne wobec ciała. Swoją transcendencję urzeczywistnia poprzez integrację somatyki i psychiki, czyli przez podporządkowanie ich owemu „ja".

W świetle powyższego doświadczenia osoba jawi się jako istota żywa. Życie jest pierwszym przejawem natury, wszak sens pojęcia natury odsyła do jej pierwszego przejawu, jakim jest rodzenie. Natura jest tym, co ma się narodzić. „Istnieć znaczy dla jestestw żywych to samo, co żyć"- pisał Arystoteles[35]. Jeśli życie stanowi pierwsze objawienie się osoby, to koniecznym warunkiem jej afirmacji jest respekt dla jej życia. Istnieć dla człowieka w warunkach tego

---

[33] Por. tenże, *Osoba i czyn*. Trzecią część swojego studium autor zatytułował: „Integracja osoby w czynie". Na część tę składają się dwa rozdziały poświęcone integracji w wymiarze somatycznym i integracji w wymiarze psychicznym.

[34] Zob. T. Styczeń SDS, *Ciało jako „znak obrazu Stwórcy"*, w: tenże, *Urodziłeś się, by kochać*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 49-106.

[35] Arystoteles, *O duszy*, II 4, 415 b 13, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. P. Siwek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 82.

świata znaczy żyć. Życie jawi się zatem jako dobro fundamentalne dla człowieka. Fakt utożsamiania życia z osobą pociąga konieczność uznania, że norma chroniąca życie jest równosilna z normą personalistyczną. Oznacza to absolutny zakaz działań bezpośrednio wymierzonych przeciwko ludzkiemu życiu. Zakazem tym objęte są również działania przeciwko cielesnej integralności osoby. Jeśli życie jest pierwszym przejawem osoby, to niewątpliwie drugim jest płciowy charakter ludzkiej cielesności. W doświadczeniu płciowości w sposób szczególny odsłania się ciało, jako znak wprost wyrażający osobę, jako język, którym osoba mówi swoją męskością i kobiecością. Poprzez tę mowę osoby jako „ja" i „ty" wchodzą ze sobą w miłosny dialog, w którym osiągają swoje spełnienie. Szczytową postacią zaś tego spełnienia jest wzajemne oddanie się sobie w darze w miłości oblubieńczej.

## DOŚWIADCZENIE DRUGIEGO

W doświadczeniu normatywnej mocy prawdy podmiot poznaje prawdę o dobru, przede wszystkim prawdę o innych osobach. W świecie, w którym bytujemy, są obecni inni ludzie. Ujmuję ich jako innych niż ja i odrębnych ode mnie. Mają podobne do mojego (jednorodność somatyczna), ale też odrębne od mojego ciało (różnorodność somatyczna) i własny – analogicznie jak inne samodzielne byty – akt istnienia. Poznanie pewnego przedmiotu jako żywego ciała, konstytuującego się podczas spostrzeżenia charakterystycznego kształtu tego ciała i jego specyficznego poruszania się (zachowania), doprowadza do ujęcia człowieka. Utworzenie pojęcia „człowiek" jest owocem poznania kategorialnego (przedmiotowego)[36]. Przedmiotowość człowieka wyraża się przede wszystkim przez jego cielesność, ale ciało nie jawi się jako kres intencji poznawczej skierowanej ku drugiemu człowiekowi ani też nie jest jej kresem. Poprzez ciało drugiego bezpośrednio i naocznie uobecnia się nam jego psychika. Ciało pełni tu rolę czynnika wyrażającego i uzewnętrzniającego przeżycia i stany psychiczne. Poznanie drugiego człowieka w jego treściowej swoistości i odniesienie go do innych przedmiotów danych mojej świadomości sprawia, że jawi mi się on jako bytujący „inaczej", a przez to „wyżej" od wszystkiego innego w świecie. Człowiek przerasta swoim sposobem bytowania wszystkie byty dostępne naszemu doświadczeniu. To, co odróżnia go od innych przedmiotów, zarazem wyróżnia go spośród nich. Fenomenologicznie dana różnica między człowiekiem a wszystkimi innymi „światowymi przedmiotami" pozwala na rozpoznanie prawdy o nim jako o ponadutylitarnym dobru. Istota ludzka przerasta świat bytów, czyli wychodzi poza ich utylitarny charakter. Prawda ta ma swój normatywny wyraz w postaci tak zwanej negatywnej formuły normy persona-

[36] Por. Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 451.

listycznej[37]. Zakazuje ona traktowania człowieka jako środka, czyli sprowadzania go wyłącznie do poziomu bonum utile. W tym świecie człowiek jest bytem najdoskonalszym, jest – jak powie św. Tomasz z Akwinu – „perfectissimum in entibus"[38].

Poznanie drugiego człowieka w różnicującym kontraście ze światem wydaje się być jednak zaledwie wstępem do ujęcia pełnej prawdy o nim. Drugi człowiek to nie tylko i nie przede wszystkim pewien byt przedmiotowo scharakteryzowany, odpowiednik pojęcia „człowiek", lecz to nade wszystko drugie „ja". Dzięki przedmiotowemu doświadczeniu ciała i wyrażonej w nim psychiki drugiego człowieka mam możliwość wprost ująć jego podmiotowość. Moja świadomość nie rejestruje, w jaki sposób przechodzę od ujęcia ludzkiego żywego ciała i uobecnionej w nim psychiki do ujęcia drugiego człowieka jako innego „ja". Wydaje się, że rozpoznanie drugiego człowieka jako innego „ja" jest niemożliwe bez doświadczenia własnego „ja", danego w doświadczeniu wewnętrznym. Moje „ja" jest sposobem dania drugiego „ja", jest medium quo w doświadczeniu innych ludzi. Dzięki ukonstytuowaniu się „ja" w doświadczeniu wewnętrznym mam zdolność uczestniczenia w człowieczeństwie drugich jako innych „ja". Człowiek nie odkryłby drugiego „ja", gdyby najpierw nie miał doświadczenia swego własnego „ja". Oczywiście, spotkanie drugiego ubogaca moją wiedzę o sobie. Przede wszystkim odsłania mi, że moje samospełnienie dokona się poprzez jego afirmację, a ostatecznie – przez uczynienie siebie darem dla drugiego.

Wgląd refleksyjny we własne „ja" pozwala mi na jego uprzedmiotowienie i odkrycie struktury „ja" jako „ja". W sobie poniekąd odkrywam każdego drugiego: „nie mam bowiem innego dostępu do drugiego człowieka jako «ja», jak tylko poprzez moje «ja»"[39]. Prawda tego odkrycia wiąże mnie swoją normatywną mocą. Czego mi nie wolno w stosunku do siebie, do własnego „ja", nie wolno mi także – z tego samego powodu – w stosunku do każdego innego „ja"[40]. Rozpoznając drugiego poprzez strukturę swego własnego „ja", dostrzegam, że jedynie afirmując go dla niego samego, czynię zadość prawdzie o sobie samym. Dostęp zatem do drugiej osoby wraz z kategorycznym nakazem jej afirmowania mam poprzez moje własne „ja". Aby ująć drugiego człowieka jako „ja", muszę dysponować doświadczeniem „ja". Doświadczeniem tym jest, oczywiście, doświadczenie swego własnego „ja". Ujęcie drugiego jako „ja" jest ujęciem go jako osobowego podmiotu. Poznanie godności drugiego, godności, która domaga się kategorycznego i bezinteresownego respektu, jest wyznaczo-

[37] Por. tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Wydawnictwo TN KUL, Lublin 1982, s. 42.

[38] Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3; wyd. pol. tenże, *Suma teologiczna*, t. 3, *O Trójcy Przenajświętszej*, tłum. P. Bełch OP, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas", Londyn 1978, s. 37.

[39] Wojtyła, *Uczestnictwo czy alienacja?*, s. 454.

[40] Por. Styczeń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 39.

ne z jednej strony źródłowym spostrzeżeniem jego ciała i wyrażonej w nim psychiki, z drugiej zaś odebraniem go jako drugiego „ja". Na gruncie doświadczenia drugi jest dany jako „taki, jak ja" i zarazem, ponieważ ma odrębne od mojego ciało i własną psychikę, jest on odrębny i inny niż „ja". Doświadczenie drugiego to synteza tego, co podobne („ja"), i tego, co różne (ciało i psychika). Tę wspólnotę „ja" najadekwatniej wyraża słowo „bliźni". Tak ujęty drugi domaga się respektu dla niego samego. W momencie tym dochodzi do odkrycia naczelnej zasady etycznej, która w sformułowaniu pozytywnym brzmi: „Osobę każdego drugiego należy afirmować dla niej samej!". Norma personalistyczna ma swój epistemologiczny fundament we wglądzie i w przeżyciu samego siebie jako „ja". Aby doszło do ukonstytuowania się drugiego „ja", to najpierw „ja" musi spostrzec drugiego człowieka. Nie ma jednak bezpośredniego przejścia od spostrzeżenia ciała i psychiki do ujęcia drugiego jako „ja". Przejście to dokonuje się poprzez moje „ja", czyli przez doświadczenie podmiotu, który spostrzega innego człowieka. Zobowiązanie moralne, jakie rodzi drugi człowiek, jest związane z jego byciem „ja", a nie z faktem jego jednostkowej cielesności i psychiczności. Negatywna formuła normy personalistycznej odróżnia człowieka od świata rzeczy i zwierząt, a zarazem go wyróżnia, pozytywna zaś ujmuje go na gruncie podobieństwa „ja": „drugi jest tak bliski mnie, jak ja sam sobie". Właśnie pojęcie „bliźni" wskazuje na tę najgłębszą, bo utworzoną na fundamencie wspólnoty „ja", bliskość drugiego. Owa wspólnota nie przekreśla oczywiście oryginalności drugiego, niesprowadzalnego do mojego „ja", jego jedyności i niepowtarzalności. Średniowieczne adagium wyrażało tę prawdę w powiedzeniu: „Persona est ineffabile".

Norma personalistyczna to prawda o dobru człowieka-osoby. Przypomnijmy: podmiot, który poznaje prawdę, odkrywa powinność jej bezinteresownej i kategorycznej afirmacji, czyli – inaczej mówiąc – powinność miłości prawdy. Miłość prawdy implikuje jednak powinność miłowania samego siebie jako jej powiernika, czyli powinność przekraczania siebie w stronę prawdy (autotranscendencja w prawdzie). Miłość prawdy to powinność samoafirmacji, czyli powinność miłowania siebie jako powiernika tejże prawdy. Miłość siebie to respekt dla siebie jako dla świadka prawdy[41]. Tak rozumiana miłość staje się modelem i racją powinności miłowania każdego drugiego jako drugiego świadka prawdy i odpowiedzialnego za siebie jej powiernika. Powinienem miłować

[41] „Miłość ta [miłość prawdy – K. K.] przyjmuje – w bezpośredniej konsekwencji – postać wymogu tego, co w imię prawdy należne jest mnie samemu ode mnie jako komuś, kto z racji swej struktury bytowej jest, w sensie metafizycznym, podmiotem: suppositum personale, a w sensie fenomenologicznym świadkiem i powiernikiem tego, co stwierdza jako oczywiście prawdziwe, a dalej powiernikiem prawdy o samym sobie jako powierniku prawdy, czyli kimś, kogo tradycja określa mianem ipse sibi providens". T. Styczeń SDS, *Wolność w horyzoncie prawdy. W sprawie filozoficznych podstaw teologii moralnej*, „Roczniki Filozoficzne" 47(1999) z. 2, *Księga pamiątkowa ku czci Siostry Profesor Zofii Józefy Zdybickiej UrszSJK*, s. 276.

każdego drugiego „jak siebie samego", to znaczy powinienem miłować w imię tej samej prawdy o każdym drugim „ja", którą odkryłem w swoim własnym „ja". Doświadczenie godności drugiego sprzęga się w ten sposób nierozerwalnie z doświadczeniem własnej godności. Z tego powodu nie ma afirmacji siebie bez afirmacji drugiego.

Doświadczenie drugiego człowieka odkrywa komunijny charakter podmiotu. Bez drugiego „ja" moje „ja" pozostałoby samotne. Drugi odsłania przede mną perspektywę spełnienia się w miłości do niego. Relacja „ja"-drugi może przejść w relację „ja"-„ty", gdzie „ja" staje się „ty" dla drugiego. Drugi pozwala mi w nowy sposób przeżyć swoją własną podmiotowość, właśnie jako podmiotowość komunijną. Relacja „ja"-„ty" mocniej osadza mnie w mojej podmiotowości, potwierdza ją i umacnia. Potwierdza ona przede wszystkim pierwszeństwo podmiotu wobec relacji: nie byłoby „ty" bez „ja". Zwrotność i wzajemność to podstawowe cechy tej relacji. Komunijność podmiotu oznacza ostateczne spełnienie siebie w darze z siebie dla drugiego. Dar przyjęty i odwzajemniony tworzy komunię osób (łac. communio personarum)[42]. Podstawowym typem takiej komunii jest małżeństwo, ukonstytuowane przez miłość oblubieńczą[43].

W doświadczenie drugiego człowieka wpisane jest doświadczenie jego ciała. Nie mamy innego dostępu do drugiego, jak tylko poprzez jego ciało. Drugi, tak jak ja, żyje w ciele, jest ożywionym przez „ja" ciałem, jawi się przede wszystkim jako istota żyjąca. Koniecznym warunkiem respektu dla ludzkiej osoby jest zatem respekt dla jej życia. Afirmacja drugiego dla niego samego obejmuje go w mym „tak" dla jego niepowtarzalnego, rozumnie wolnego i wcielonego „ja". A ponieważ życie jest pierwszą manifestacją tego, co można by określić jako naturę biologiczną, przez życie wyraża się wprost istnienie ludzkie.

Dla podmiotu poznającego istnienie drugiego jest zawsze dane jako tożsame z jego życiem. Z perspektywy podmiotu drugi, jeśli tak można powiedzieć, dlatego istnieje (jest), że żyje. Ochrona życia jest więc „pierwszym słowem miłości" wobec innego człowieka. Inaczej natomiast relacja między istnieniem a życiem przedstawia się w podmiocie. W nim życie nie jest „tym pierwszym". „Pierwsze" jest istnienie, gdyż jestem sobie dany przede wszystkim od strony egzystencjalnej[44]. Można by powiedzieć, że ja dlatego żyję, ponieważ istnieję. Transcendencja istnienia wobec życia, która stanowi refleks transcendencji „ja" nad moim ciałem, dana mi jest bezpośrednio, dlatego moje spełnienie dokona się nie przez zachowanie życia, jak w stosunku do drugiego, lecz przez oddanie (oddawanie) życia. Biologiczne trwanie nie wyznacza bowiem sensu

[42] Por. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, s. 396-402.
[43] Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała...*
[44] Por. M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1974, s. 112.

ludzkiego życia, tym sensem jest bycie dobrym (moralnie) człowiekiem[45]. Ta niewspółmierność doświadczenia siebie i drugiego, życia biologicznego we własnym bycie i w bycie drugiego, należy do zasobów tego, co jest nam bezpośrednio dane. Powinność przekraczania życia biologicznego jest wpisana w doświadczenie autotranscendencji w prawdzie o sobie samym. Innymi słowy, prawda o mnie obejmuje transcendencję ducha nad ciałem.

## DOŚWIADCZENIE WINY DRAMAT CZŁOWIEKA - DRAMATEM BOGA

Człowiek, w świetle doświadczenia moralnego, wezwany jest do dania świadectwa prawdzie przez siebie poznanej. Na tym polega jego być albo nie być w sensie moralnym! Człowiek może też jednak aktem wolnego wyboru odrzucić prawdę przez siebie poznaną i uznaną. Gdy czyni tak, wówczas odrzuca samego siebie. Dokonuje aktu samo-sprzeniewierzenia się, autodestrukcji, autoalienacji[46]. Wprowadza nie-siebie w siebie. Jakby mówił „tak" - aktem poznania i uznania, a jednocześnie „nie" - aktem wyboru. Człowiek może, mocą swojej wolności, dokonać w sobie rozłamu, uczynić coś, czego mu uczynić nie wolno. Gdy jednak postępuje w ten sposób, przekreśla własną tożsamość, która polega na wyborze prawdy (na świadectwie prawdy) przez siebie poznanej. Wybór sprzeczny z prawdą jest uderzeniem we własną osobową podmiotowość. Podmiotowość ta polega - przypomnijmy - na wolności w prawdzie, czyli na autotranscendencji. Jeśli aktem wyboru przeczę aktowi poznania, wtedy naruszam swoją tożsamość, czyli wprowadzam właśnie nie-ja w ja. T. Styczeń SDS nazywa tę sytuację „sprawą Owidiusza" w człowieku, przywołując jego znane powiedzenie: „Video meliora proboque, deteriora sequor"[47].

Sytuacja ta, to mówiąc inaczej, doświadczenie winy. Wina to sprawstwo bądź współsprawstwo moralnego zła. Dramat winy polega przede wszystkim na tym, że człowiek nie jest w stanie sam się z niego wyzwolić. Nie jest zdolny winy unicestwić. Jest wobec niej bezsilny. W dramacie tym najistotniejszy jest egzystencjalny charakter winy. Czyniąc zło moralne, staję się (jestem) złym człowiekiem[48], czyli takim, jakim być nie powinienem. Zło moralne (analogicznie - dobro moralne) dotyka zatem istnienia człowieka. Wymiar moralny wchodzi w jego strukturę ontyczną. Właśnie w doświadczeniu winy

---

[45] Por. T. Styczeń SDS, *Dobro moralne a światopogląd*, w: *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*, red. ks. M. Rusecki, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1989, s. 63-78.

[46] Por. tenże, *Wolność w prawdzie*, s. 90n.

[47] Ovidio, *Metamorphoses*, VII, 20. Por. Styczeń SDS, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 45.

[48] Por. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, s. 35; tenże, *Problem teorii moralności*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, red. bp B. Bejze, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 226-229.

w sposób szczególny dostrzegamy, jak moralność głęboko wchodzi w strukturę i konstytucję osoby. Ten egzystencjalny wymiar winy odsłania związek tego, co moralne, z tym, co metafizyczne. Dlatego właśnie metafizyka, która wyłania się z doświadczenia moralnego, jest metafizyką antropologiczno-etyczną[49]. Wina nie jest jednak tylko złem moralnym. Jest także grzechem z powodu sprzeniewierzenia się Stwórcy. Człowiek, sprzeniewierzając się sobie, sprzeniewierza się też Temu, z którego szczodrej miłości j e s t, czyli Bogu.

Gdy etyka staje wobec problemu winy, wówczas stwierdza, że jest on nierozwiązywalny na jej gruncie. Człowiek nie dysponuje mocami, które zdolne są winę unicestwić. Etyka, dochodząc do tego punktu, staje się – jak celnie wyraża się T. Styczeń – filozofią adwentu[50], oczekiwaniem. Czyni ona człowieka naturalnie otwartym na rozwiązanie jego własnego dramatu, otwartym na inicjatywę samego Stwórcy. Czyni go podatnym na słuchanie wieści o wybawieniu ze zła moralnego. Powtórzmy z naciskiem, że uwolnienie od moralnego zła nie mieści się w możliwościach człowieka. Z tego powodu etyka staje się w doświadczeniu winy praeambulum fidei – oczekiwaniem na „dobrą nowinę". Wskazując na nierozwiązywalność dramatu winy, etyka otwiera człowieka jako podmiot winy na rozwiązanie, jakie niesie Objawienie.

W tym miejscu rysuje się kompatybilność „sprawy Owidiusza" i „sprawy Jezusa Chrystusa". Bóg w Jezusie Chrystusie stał się człowiekiem, aby wyzwolić go ze zła moralnego. Św. Anzelm stawia pytanie: Cur Deus homo?[51]. Odpowiedź na to pytanie pozwala odkryć powód, dla którego Bóg stał się człowiekiem. Zauważmy, że w Objawieniu grzech nazywany jest „śmiercią" (Rz 5, 12). I nie jest to figura retoryczna. Grzech to w pewnym sensie ontologiczna śmierć osobowego bytu. Człowiek, popełniwszy zło moralne, nadal żyje, ale istnieje nie tak, jak istnieć powinien. Istnieje „złym" istnieniem, czyli znajduje się w „śmierci moralnej". Ze śmierci wyzwolić może go tylko Bóg, Dawca istnienia. Wszak porządek istnienia znajduje się w wyłącznej kompetencji Boga. Tym, który uwalnia ze „śmierci moralnej", jest Jezus Chrystus – Bóg Odkupiciel. Zatem doświadczenie moralne, przez odkrycie Boga-Stwórcy (wymiarze metafizyczny) i przez doświadczenie winy, prowadzi do wiary w Boga-Odkupiciela człowieka (wymiar teologiczny). Droga prowadzi od faktu moralnego do faktu Objawienia, przyjętego na mocy wiary w Tego, który godny jest wiary. „Wiem, komu uwierzyłem" – powie św. Paweł (2 Tm 1, 12). Droga ta wiedzie od osobocentryzmu doświadczenia moralnego do chrystocentryzmu doświadczenia wiary. Personalizm etyczny otwiera się zatem na „personalizm keryg-

[49] Por. T. S t y c z e ń SDS, *Rozum i wiara współodpowiadają na pytanie: „Kim jestem?". Refleksje wokół encykliki „Fides et ratio"*, w: tenże, *Rozum i wiara wobec pytania: Kim jestem?*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 209.

[50] Por. t e n ż e, *Dlaczego Bóg Chlebem?*, s. 48.

[51] Por. A n z e l m z A o s t y, *Cur Deus homo?* (*Patrologia Latina* 158, 359-432).

matyczny", czyli na wieść (słowo) o Osobie Jezusa Chrystusa Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego.

Objawienie zaadresowane jest do człowieka. Podstawową kategorią antropologiczną, na której opiera się Objawienie, jest transcendentna wartość osoby. Wartość ta (godność) jest – jak na to wskazuje Chrystus w przypowieści o miłosiernym Samarytaninie – każdemu bezpośrednio dostępna. Sercem Ewangelii jest zatem norma personalistyczna. Wcielenie objawia rozmiar godności człowieka, ale także... rozmiar naszego grzechu, skoro „trzeba" było aż męki i śmierci Boga, aby ocalić człowieka. Wcielenie odsłania także bogatą w miłosierdzie miłość Boga, wyrażoną „szaleństwem krzyża". Objawienie chrześcijańskie potwierdza, ugruntowuje i dopełnia teologicznie personalizm etyczny.

Fenomen moralności odsłania najgłębszą prawdę o ludzkiej osobie. Osobowy sposób ludzkiego bytowania i spełniania się w świecie, w którym istnieją tylko zdeterminowane natury, stanowi istotę tajemnicy człowieka. Łacińskie adagium stwierdzało: „Persona est ineffabile". Tajemnica osoby „rozwiązuje się", jak na to wskazuje rzeczywistość miłości, w d r u g i e j osobie. Oznacza to, że osoba spełnia się właśnie jako osoba przez bezinteresowny dar z siebie dla osoby drugiej. Z wnętrza swego osobowego bytowania, poprzez poznanie prawdy, człowiek poszukuje „pełnej" („prawdziwej") (O)osoby, osoby, która stanowi odpowiedź na jego osobowy byt. Tą poszukiwaną przez osobę ludzką (O)osobą jest Jezus Chrystus. On jest (O)osobą – odpowiedzią na tajemnicę osoby ludzkiej. To On wypowiedział zdumiewające słowa: „Ja jestem [...] prawdą" (J 14, 6). „Prawdą", to znaczy prawdziwą osobą. Dlatego właśnie osoba ludzka wyjaśnia się w osobie Chrystusa. Stąd w Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* czytamy: „Tajemnica człowieka wyjaśnia się naprawdę dopiero w tajemnicy Słowa Wcielonego" (nr 22). Jezus Chrystus jest przekroczeniem i dopełnieniem osoby ludzkiej. Owo przekroczenie i dopełnienie spełnia się w Boskim charakterze osoby Chrystusa. Jest On (O)osobą: Boską i ludzką zarazem, jest – jak pisze św. Paweł – Bóstwem na sposób ciała (por. Kol 2, 9). Pełną osobą – w świetle Objawienia – okazuje się osoba Bosko-ludzka. Chrystus ukazuje nam zatem, że osoba ludzka, z samej swej istoty, jest wezwana do przebóstwienia. Przebóstwienie to dokonuje się na płaszczyźnie moralnej (ontycznie człowiek nigdy nie stanie się Bogiem) poprzez dar z siebie dla drugiego. W miłości – darze z siebie – darujący i darowany jest tym samym. Im pełniejsze jest to oddanie, tym bardziej podmiot staje się niejako swoim aktem, tym bardziej „być" to „być dla". Właśnie w Bogu zachodzi taka tożsamość, dlatego św. Jan nazwał Boga miłością (por. 1 J 4, 8).

W miłości, w darze z siebie, człowiek, naśladując Boga, dokonuje przebóstwienia. To oddanie siebie drugiemu to inaczej ofiarowanie siebie. Ofiarowanie się to innymi słowy poświęcenie się. To ostatnie słowo ma wyraźnie sens religijny (od słowa „świętość"). Ten związek znaczeniowy nie jest przypadkowy.

Poświęcając się, człowiek się uświęca. Świętość jest zawsze owocem poświęcenia siebie, dlatego owo przebóstwienie dokonuje się za przyczyną poświęcenia. W logikę miłości wpisane jest oddawanie (oddanie) życia. U podstaw tej logiki leży prymat moralnego dobra (miłości) nad biologicznym życiem. Przez oddanie życia człowiek spełnia się i ostatecznie przekracza siebie. Okazuje się, że dobro moralne jest silniejsze bytowo niż biologiczne życie, dlatego dla człowieka istnieć znaczy tyle, co być dobrym. Droga człowieka prowadzi więc od autotranscendencji w prawdzie, poprzez poświęcenie się, do przebóstwienia. Zdolność do poświęcania się jest jednak darem samego Boga. Człowiek, przyjmując dar Boga, nieoddzielny od Dawcy, pozwala Bogu wywołać przebóstwienie własnej osoby. Chrześcijanin otrzymuje ten dar w sakramentach, przede wszystkim w sakramencie Eucharystii, dlatego też jest ona nazywana sakramentem miłości. W Eucharystii jesteśmy wezwani, aby przyjąć dar miłości Boga. Eucharystia jest przekroczeniem i dopełnieniem porządku moralnego[52]. To, co moralne (ludzkie), spotyka się z tym, co Boskie, w sposób szczególny właśnie w tym sakramencie. Personalizm etyczny, poprzez chrystocentryzm (personalizm kerygmatyczny), przechodzi więc w personalizm sakramentalny (eucharystyczny). Filozofia i etyka przechodzą w religię i mistykę. Dziedzina rozumu (łac. ratio) i dziedzina wiary (łac. fides) na gruncie doświadczenia etycznego, czyli na gruncie doświadczenia powinności i osoby, okazują się komplementarne.

---

[52] Por. K. Krajewski, *Eucharystia a filozofia*, „Ethos" 11(1998) nr 1-2(41-42), s. 243-245.